

Гуманитарное измерение гражданского общества: парадоксы аргументации.

А. В. Логинов

кандидат философских наук, доцент

Актуальность тематики гражданского общества в последнее десятилетие в отечественном научном дискурсе резко возрастает*, однако проблемы соотношения гражданского общества и общества в целом, правового государства и механизмов функционирования «третьего» сектора (В. Якимец) фактически не получают однозначного концептуального решения даже в рамках предлагаемых теорий**. Российское общество сталкивается с парадоксом: нам необходимо «выстраивать» гражданскую идентичность и искать механизм согласования этнических в условиях отсутствия опыта гражданского общества и всплеска национализма, логично последовавшего за семидесятилетним «отсутствием наций». Более того, нет теоретической определенности понятий «гражданское общество», «этнос, нация», выступающих теперь уже в качестве *ценностей*, которые для нас много значат.

1. Гражданское общество: проблема определения. Следует признать, что смысловая многовариантность данного понятия выражает реальную историю политической философии. В схематичном виде можно выделить несколько направлений. От Г. Гроция и Т. Гоббса прослеживается мысль о том, что гражданское общество и государство суть синонимы, поскольку гражданское общество, *общество*

* От концепций, впервые артикулированных на страницах журналов (Шмиттер Ф. Размышления о гражданском обществе и консолидации демократии // Полис, 1996; №5; Гражданское общество в России // Социс, 1997; №3 и др.) до монографий и научных сборников: Резник Ю.М. Гражданское общество как феномен цивилизации. М., 1999, Гражданское общество в России (структура и сознание) М., 1998, Гражданское общество: истоки и современность СПб., 2002 и др.

** См. Гуторов В.А. Современные концепции гражданского общества // Гражданский форум, 2001. №1. С. 47-56.

как таковое и возможно в результате делегирования государству людьми своей собственной воли. Второй подход основан на противопоставлении общества и государства, свободной частной жизни и сферы государственной власти (либерализм Д. Локка, Ш. Монтескье, А. Токвиля). В этих теориях специфика гражданского общества и его отношения к государству описывалась различным образом. Соответственно расставлялись и приоритеты: от презумпции гражданского общества как условия возможности государства (Т. Пейн) до рассмотрения гражданского общества как этапа в становлении государственных форм организации (Г. Гегель). Современные авторы, утверждает А.В. Гайда*, не преодолевают сложившейся дихотомии, либо противопоставляя гражданское общество государству, либо отождествляя гражданское общество с определенной ступенью развития западной цивилизации. Дискуссия вновь разворачивается на страницах журнала «Вопросы философии» (2002 №1). Сама дихотомия, как кажется, становится «натянутой», если учитывать исторические особенности того или иного общества: возможна модель, когда гражданское общество, будучи саморегулирующейся внес государственной системой, «подпитывает» государство: «Государство (государственный аппарат) выступает как *управляющая* система по отношению к гражданскому обществу как *управляемой* системе. Вместе с тем гражданское общество функционирует как *саморегулирующаяся* социальная система, детерминирующая государство. В том, что гражданское общество — система саморегулирующаяся и одновременно управляемая, нет противоречия. Оно саморегулируется, в частности, так, что само для себя формирует управляющую систему — аппарат государственной власти»**, возможна модель, когда оно противостоит ему: «Во имя обеспечения демократии и свободы личности любой государственной власти должно корреспондировать, — а в необходимых случаях противостоять — гражданское общество»***. Представляется, что во временном срезе и в рамках европейских стран эти модели не противоречат друг другу, что и раскрывает Б.Г. Капустин, рассуждая о типах гражданского об-

* Гайда А.В. Гражданское общество. Екатеринбург, Уральское отделение РАН, 1994. С. 60.

** Четвернин В.А. // Гражданское общество, правовое государство и право («Круглый стол» журналов «Государство и право» и «Вопросы философии») // Вопросы философии, 2002. №1. С. 12.

*** Топорнин Б.Н. // Там же. С. 3.

щества — от первоначального «слияния» гражданского общества и государства до выделения государства в качестве «административной машины». (Гражданское общество третьего типа, согласно Капустину, представляет собой инстанцию между государством и экономикой, «арену и форму восстановления и реализации этической субъектности», чье становление связано с кризисом представительства и парламентаризма как форм связи общества и государства)*.

Дело, видимо, обстоит в характере взаимовлияния общества и государства: от поглощения общества государством (тоталитаризм) до выполнения государством четко обозначенных функций внутри общества, закрепленных, к примеру, в правовых формах (правовое государство). Предположим, что мы можем говорить о качестве «гражданское общество» — в смысле структуры и качества связей между институтами и субъектами общества в целом, когда государство существует и функционирует наряду с другими общественными институтами, в том числе и неполитического характера, «реализуя» представления граждан о свободе, отношениях права и собственности и тем самым получая определенную легитимацию. Во-вторых, мы можем говорить о гражданском обществе в субстанциональном смысле — в случае абстрактного «вычитания» из общества государственных институтов. Какие цели преследует гражданское общество как самостоятельная совокупность негосударственных структур и институтов?

Выделим две точки зрения. Первая формулируется В. А. Четверным следующим образом: «Современная либерально-юридическая теория в соответствии с традицией либерализма рассматривает гражданское общество и государство как относительно независимые сферы частных и общих интересов. Гражданское общество (система отношений обмена) — это сфера свободной активности, в которой действуют индивидуальные и коллективные субъекты, преследующие *частные* цели и интересы. В этом контексте государство выступает как сфера публично-властных отношений, в которых носители властных полномочий, составляющие аппарат государства, обязаны руководствоваться *всеобщими* интересами. Государство — это сфера *общих* дел тех же субъектов, которые в отношениях гражданского общества выступают как *частные* лица»**. Функция государства «по отношению» к обществу в этом случае понятна — оно выступает незаинтересованным арбитром, следящим за выполнением правил со стороны индивидов,

* См. подробнее: Там же. С. 19-23.

** Там же. С. 10-11.

преследующих эгоистичные и, следует предположить, различные цели. Опасности подобного «Индивидуализированного общества» хорошо известны; с другой стороны, подвергать сомнению нейтральность государства уже является традицией.

Вторая точка зрения выражена В.М. Межуевым: «Последнее (гражданское общество — А.А.) охватывает собой преимущественно публичную сферу жизни человека в обществе, причем в той мере, в какой она перестает быть монополией властных элит и становится открытой, доступной для всех членов общества. Гражданин — это человек, добровольно взявший на себя функцию политика или хотя бы общественного деятеля, свободно и совместно с другими участвующего в обсуждении и решении всех важнейших общественных дел, живущего не только частным, но и общим интересом. В отличие от профессионального политика, он политик не по должности, на которую избран или назначен, а по сознанию своего гражданского общественного долга. Гражданское общество представляет собой сферу именно общественного взаимодействия людей по поводу их общих целей и задач»*.

Безусловно, это подразумевает развитое гражданское (в данном контексте — общественное) самосознание, способность к гражданским инициативам, и, как кажется, некоторое объединение людей вокруг общепризнанной концепции блага, которая и выступает основой для «параллельной», «облегченной» по отношению к основной, официально-государственной, «политики». Поставим следующий вопрос: почему общество не распадается, если оно «индивидуализировано», разобщено различными ценностями и стилями жизни и, наоборот, что может служить «объединяющей идеей», удерживающей «общность» в рамках целого общества? В пределе вопрос заключается в следующем: почему нам вообще следует выбирать принципы гражданского общества и откуда проистекает множественность его моделей?

2. Аргумент от человека: Д. Ролс, современный теоретик «процедурного» либерализма, конструирует теорию, позволяющую получить на «выходе» требуемые правила для регулирования характерных для общества (общества как такового) конфликтов по поводу благ, полученных в результате кооперации (выгода от кооперации очевидна) и основополагающие принципы для формирования институтов

* Там же. С. 8-9. На наш взгляд, в первом случае гражданское общество будет обществом большинства, если не всех. Во втором случае гражданское общество — круг инициативных людей, по отношению к которым «остальные» (живущие только частными интересами) вполне могут составить большинство.

прав и обязанностей, распределяющих «плоды» и «тяготы». Вопрос о типологии общества в данном случае — вопрос второго порядка; нас будет интересовать прежде всего сама структура аргументации, используемая автором для обоснования своей теоретической модели. Ролс считает, что «Концепция социальной справедливости должна рассматриваться как стандарт, относительно которого следует оценивать распределительные механизмы общества»* и соответствовать интуитивному понятию честности. Принципы справедливости суть следующие: «Первый принцип: каждый человек должен иметь равное право на максимально полную систему равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех. Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны сглаживаться или быть организованы таким образом, чтобы: а) они служили наивысшей выгоде наименее преуспевающих, б) они были связаны с должностями и постами, открытыми для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей. Первое правило приоритета: ...свободу можно ограничивать только ради свободы. Второе правило приоритета (приоритет справедливости над эффективностью и благосостоянием): второй принцип справедливости...предшествует принципу эффективности и максимизации общей суммы выгод; а честное соблюдение возможностей предшествует принципу дифференциации»**.

Ролс выдвигает две линии аргументации в защиту своей концепции. Во-первых, она «лучше согласуется с нашими интуитивными представлениями» о честном равенстве возможностей. Наличие у индивидов неравных долей социальных благ считается справедливым, если это — результат их выбора и усилий. Но нечестно, когда индивиды поставлены в привилегированное положение из-за изначально лучших стартовых позиций: социального положения или природной одаренности, что суть случайность, с моральной точки зрения. Ролс пишет: «Как только мы начинаем задумываться о влиянии, производимом социальными и природными случайностями на определение распределяемых долей, нас должно при здравом размышлении беспокоить их влияние. В моральном плане и те, и другие одинаково случайны»***. Что можно сделать? Устранить неравенства, являющиеся плодом «слепой удачи», особенно в случае природных недостатков — явная утопия. Но если нельзя выровнять возможности, то нужно увязать их с другой целью —

* Rawls J. A Theory of Justice. London, 1971. P. 9.

** Ibid. P. 302-303.

*** Ibid. P. 74.

равенством результатов. «Базовая структура может быть организована таким образом, что эти непредвиденные обстоятельства будут работать на благо наиболее обездоленных. ...Если мы хотим создать такую систему, в которой никто не выигрывает и никто не проигрывает от своего места в системе распределения своих естественных дарований или от своих стартовых позиций в обществе, в которой каждый теряет или обретает взамен этого некоторые компенсирующие преимущества, мы приходим к принципу дифференциации»*.

Вторая линия аргументации связана с идеей общественного договора в ситуации изначального положения. «Это изначальное положение не является, конечно, представлением о некоем реальном историческом положении вещей, еще менее — о примитивной культуре. Оно понимается как чисто гипотетическая ситуация, ...ключевая особенность которой состоит в том, что никто не знает своего места в обществе, своей классовой принадлежности или социального статуса, никто не знает своей участи в распределении естественных способностей, уровня интеллекта, физической силы. Я предполагаю, что стороны не знают даже своих концепций блага или своих специфических психологических качеств. Принципы равенства устанавливаются за завесой неведения. ...Поскольку все будут находиться в одинаковом положении, и никто не сможет создать условия, благоприятные для него одного, установленные принципы равенства окажутся результатом честного соглашения или торга»**.

Иными словами, люди, не зная даже собственных психологических склонностей, (Ролсу необходимо исключить и это, так как желание рискнуть по принципу «все или ничего» может разрушить стабильность «усредняющей структуры») в условиях «чистой» рациональности, обладая только априориями политического мышления и представлением о достойном жизни как максимально абстрактной (тонкой) теории блага обязательно выберут принцип дифференциации как единственно оптимальный***. «Тонкий» момент заключается здесь в том, что для того, чтобы выбирать принципы, все же нужно

* Ibid. P. 102.

** Ibid. P. 12.

*** Ролс здесь пытается преодолеть прежде всего утилитаристский принцип максимизации общей суммы благ (ведь этот принцип не исключает того, что ты окажешься в числе тех, кому не повезло), но избежать и «полного равенства» социальных благ вне зависимости от положения человека в обществе — это тоже нерационально, т.к. определенные виды неравенств могут улучшить для каждого возможность получения социальных благ.

знать, что для людей лучше в любом случае, в любом обществе и в любой политической ситуации. Поэтому, как показывает У. Кимлика, Ролс вызывает критику как со стороны коммунитаристов (в случае редукции содержания человеческого мышления к чистой способности выбирать человек фактически опустошается до абстрактного субъекта вне социального времени и культурного контекста, исчезает как человек), так и со стороны мультикультуралистов, поскольку тонкая теория блага на самом деле выводится из презумпции благ, характерных для идеологии либерализма. На наш взгляд, в самой теории Ролса существует некое взаимное ослабление двух уровней аргументации в защиту принципов общества: первый аргумент отсылает к моральным интуициям реально существующих людей, но Ролс, как кажется, намеренно не проясняет их происхождение; второй аргумент предполагает сами интуиции заключить «в скобки», оставив гипотетическим участникам договора только «чистую» способность рассуждать. Возможны ли в данном случае «синтетические моральные суждения априори»?

Действительно, в реальной жизни, особенно в современном обществе, мы следуем все же разным частным концепциям блага. Как их совместить? Ролс формулирует проблему так: «...Как возможно, чтобы вечно могло существовать стабильное и справедливое общество свободных и равных граждан, которое разделено совершенно несхожими религиозными, моральными и философскими доктринами?»* В качестве стратегии ответа Ролс выдвигает идею приоритета права над благом — государство в своей деятельности не должно руководствоваться никакой частной концепцией блага. Но почему общество не распадается и как вообще люди продолжают понимать друг друга? Ответ уже содержится в «Теории справедливости» — Ролс остается на позициях антропологического фундаментализма: поскольку мы рациональные, разумные существа, различия в наших концепциях блага и понимании политических ценностей *не являются абсолютными*, а потому возможен «перекрывающийся консенсус» и формирование некой интегральной, сквозной системы ценностей и воззрений, относительно которых можно ожидать согласия всех**.

* J. Rawls. Political Liberalism. Columbia Univ. Press, 1996.

** Подробнее см. Хомяков М.Б. Проблема толерантности в современной англоязычной политической философии // Толерантность в современной цивилизации: Материалы междунар. конференции, Екатеринбург, 14-19 мая 2001 г. Екатеринбург, 2001. С. 91-121.

Таким образом, «возможность общества» у Ролса растворена в концепции справедливости и основана на вполне определенных антропологических допущениях и *культурных предпосылках*. Принципы «устроения» общества выбирает индивид, руководствующийся чистой рациональностью и преследующий вполне эгоистичный интерес. Срабатывает ли такой вариант теоретического обоснования гражданского общества в российских условиях? Значительное количество работ ведущих отечественных ученых выявляет тот факт, что по своим *мировоззренческим установкам* наше общество относится, скорее, к традиционалистскому типу цивилизации, а своеобразие исторического пути делает более чем натянутой аналогию с развитием не только Англии и США, взрастивших либерально-демократическую модель взаимодействия государства и общества, но даже с некоторыми странами Европы (Германией, например), тяготеющих к этатистской модели*. Более того, ведущая роль государства в обеспечении «правил игры», прав человека, перспектив развития, идеологической панорамы в нашем обществе всегда ожидается, но не легитимизируется. То есть параллелизм и взаимоподдержка «двух политик», возможность которых вытекает из нашей второй модели, в России оборачивается противоположностью интересов государства и общества: «Действительно, особенность России — поляризация ценностных ориентаций на «Государство», склонное пренебрегать обществом, с одной стороны, и «Общество», «отщепенческое от государства» (термин П. Струве) — с другой» — пишет А.А. Кара-Мурза в статье «Государство и общество: два полюса ценностных ориентаций»**. Следовательно, необходимо некое основание, снимающее эту противоположность, причем это основание не может быть механически заимствовано из опыта других стран. Идентификационный кризис может быть снят, по мнению А. Кара-Мурзы если социальное развитие России будет основано на национальном консенсусе государства и гражданского общества***; «Отсюда и сложнейшая двуединая задача, стоящая перед современной Россией: ограничение тотальной власти государства при одновременном выстраивании государства, когда по мере созревания

* Следует упомянуть работы А. С.Ахиезера, В. С.Степина, С.Г. Кара-Мурзы, А.А. Кара-Мурзы, и др. Подробнее см. сборник научных статей «Куда идет Россия? Общее и особенное в российской динамике». М., 1997, доклад В.Н. Шевченко в рассматриваемом ранее «круглом столе» (С.42-45.)

** Кара-Мурза А.А. Государство и общество: два полюса ценностных ориентаций (русские традиции и современность) // Куда идет Россия? М., 1997. С. 280.

*** Там же. С. 285.

гражданского общества государство превращается из всеобъемлющего Левиафана в эффективный инструмент национального развития». Либерально-государственническая идея, по мнению автора, позволит нейтрализовать возможность опасной гипертрофии некоторых элементов новой национально-государственной идеологии, но потребует от *нации* серьезных усилий*. Схожую мысль мы можем обнаружить и в рассматриваемой ранее дискуссии: гражданское общество может быть рассмотрено «...как особая стадия развития общества, которая преодолевается (снимается) национальным государством»**.

Итак: как только мы перекаладываем ответственность за процесс воспроизводства общества на плечи реальных людей — мы ставим под сомнение и единственно верную модель этого общества (а, в частности, и нормативную привлекательность общества гражданского) — поскольку в реальности люди следуют различным концепциям блага. Но, может быть, различие на уровне индивидов снимется их единством на уровне нации? Кратко выделим некоторые подходы.

Концепции нации, как кажется, могут быть разделены на две большие группы. Первая группа конституирует идею нации по модели расы, и нация предстает общностью, основанной на «крови», — и эта общность предопределяет идентичность индивида за счет самого факта рождения «русским», «немцем», т.д.. «С этой точки зрения мертвые решают за живых, а настоящее индивида предопределено прошлым его нации»***. Нации предстают своеобразной вещью-в-себе для «человека со стороны» — «зов, дух нации» понятен тем и затрагивает тех, в ком течет «кровь нации». Вторая группа, согласно Трубиной Е.Г., описывает нацию как контракт, продукт «свободного договора индивидов» наподобие государства, и на этом же самом основании обосновывает возможность «выбора» национальной принадлежности. Нельзя не согласиться с тем, что «Две эти теории полностью противоположны: в них противоположны физические и моральные, естественные и искусственные основания, а также обусловленность, на которой стоит первая, и свободное решение, которое предполагает вторая. Однозначное решение в пользу какой-то из них вряд ли возможно»****.

Третий путь, связанный, по мнению автора, с работами Монтескье (понимание нации как культуры), на наш взгляд, только намечает

* Там же С. 285-286.

** Гусейнов А. // Вопросы философии, 2002. №1. С. 31.

*** Трубина Е.Г. Социальная антропология. Екатеринбург, 2003. С. 50.

**** Там же.

перспективу преодоления границ предыдущих теорий, поскольку основывается на определенном предпонимании культуры, которое опять-таки может варьироваться в своих интерпретациях по аналогии с нацией — от культурных архетипов до «простой» совокупности объективаций, порожденных «рациональным» человеком. Круг в принципе замыкается. Разные типы культур и обществ могут тяготеть к разным моделям наций, от кровной общности до некоего единства вокруг определенного стиля жизни или концепции блага. На какие «культурные априоры», «интегративные моральные интуиции» мы должны опираться, если пытаемся обосновать возможность гражданского общества (или любого другого проекта) в рамках теперь уже реально существующего (российского) общества?

Вариант первый: на менталитет, «дух нации», тотальную идеологию в терминологии К. Манхейма. Концепцию тотальной идеологии как предельно значимых и скрытых ценностных ориентаций и способов миропредставления (структуры мышления) вслед за Манхеймом разрабатывала группа российских авторов (Л. Барботько, А. Войтов, Э. Мирский) в статье «Тотальная идеология против тоталитарного государства»*. Суть концепции сводится к следующему. Тотальная идеология *разделяется всеми членами общества*, хотя по сути своей она «неуловимый идеологический фантом», который выстраивается в систему только при «концептуализации представлений». Дело же в том, что при формулировании тотальной идеологии каждый раз получается идеология партийная, частичная. Частичных идеологий внутри общества много, и они отражают особенности сознания разделяющих их людей. Именно частичная идеология создается определенной группой людей, «отражая их представления о власти и программу действий». Проблема, однако, не в простом наличии в обществе множества частичных («партийных») идеологий: их взаимодействие может выйти за рамки дискуссий по поводу лучшего общественного устройства, когда одна из частичных идеологий претендует на то, чтобы быть государственной, получает, согласно авторам, «политический заряд» и силовые ресурсы, вытесняет все остальные частичные идеологии: «Чем больше силовой поддержки требуется (и оказывается) избранной частичной идеологии, тем больше в ее структуре начинают преобладать политические компоненты, идеи борьбы за власть, вполне уместные для политических партий, но отнюдь не перекрывающие всю совокупность отношений «людей к действительности и

* См.: Вопросы философии, 2000. №11. С. 12-27.

к друг другу»*. Борьба частичных идеологий за общественное признание в нормальных, «внегосударственных», условиях ведется внутри идеологического поля, заданного тотальной идеологией. Тотальная идеология — основа интеграции, которую невозможно задать или навязать, можно лишь сделать «явными» ее референции. Идея, на наш взгляд, вполне работоспособная и достаточно распространенная. В принципе, государство в данном случае опять-таки не должно разделять никакой частичной идеологии, быть нейтральным, «позволять» тотальной, национальной, «интегративной» (Косолапов И.А.) идеологии «взрачиваться» для стратегических задач и переводить частные точки зрения (идеологии) в некую общую формулу для ответа общества на тактические «вызовы». Модель взаимодействия государства и общества, которая фундирует такую картину, мы рассматривали ранее.

Вариант второй. Современное общество настолько гетерогенно, что мы должны отказать ему в презумпции единого менталитета, «тотальной идеологии», общих ценностей. В общих чертах Б. Парек лаконично описывает ситуацию так: «Это общества, долгое время предполагавшие, что у них есть одна (single) национальная культура, которую все граждане должны усвоить (to assimilate). Такие общества сейчас обнаруживают, что они содержат группы и общности, которым невозможно навязать эту культуру или их приспособить к ней, тем самым они (общества) получают новый и незнакомый вызов»**. В такой ситуации «общность общества» удерживается рядом политических решений; в условиях подвижности и разнородности внутренней и внешней среды формула этих решений представляется достаточно хрупкой. Государство и его блоки берут на себя функцию *конструирования* этой общности — и нация, в том числе, оказывается не более чем конструктом***. Российское общество, похоже, уже давно расколото *минимум* на две группы — будь то западники и славянофилы, государственники и почвенники, либералы и коммунисты, сторонники «гражданского общества» и «сообщества граждан», националисты и космополиты и т.д. И если мы пока не можем конкретизировать ту логику, по которой выстраиваются «точки сопряжения», попробуем представить теорию, позволяющую положительно отнестись к самому факту различия и несогласия в

* Там же. С. 14-15.

** Parekh B. Rethinking Multiculturalism Oxford, 2002. P. 4-5.

*** Тишков В.А. Забыть о нации // Вопросы философии. 1998. №9.

парадоксальной логике: и то, и то. Абстрагируясь от проблем российского общества в частности и западных обществ в перспективе, кратко опишем концепцию, по-своему отвечающую на вопрос, что нас удерживает *в-месте*, если мы «разные».

3. Аргумент от общества: Н. Луман. Согласно Луману, общество представляет собой оперативно закрытую аутопойетическую систему, охватывающую, включающую в себя предыдущие уровни организации: системы интеракции, образованные коммуникациями между непосредственно присутствующими, и системы организации, основанные на формальных правилах членства*. Общество описывает само себя, оно единственная «точка зрения» для себя самого, а потому должно включать описание этой точки зрения в само описание: «Совершенно очевидно, что общество является самоописывающимся объектом. Общественные теории являются теориями общества в обществе... Иначе говоря: понятие общества должно быть образовано автологично. Оно должно содержать и само себя»**. Однако само общество как система, согласно теореме Геделя о неразрешимости, не может непротиворечиво описать себя при помощи самонаблюдения только «своими» средствами, а потому создает различия (такие, как общество — индивид, *общество* — *государство*, общество — природа), симулирующие «позицию вне», точку, с которой возможен взгляд «на общество». Этот ход позволяет обществу отличать себя от того, чем оно не является, оставаясь операционально-закрытой системой — т.е. не испытывая влияния окружающей среды и не имея возможности осуществлять операции вне своих границ***. «Оперативная закрытость это рекурсивное создание возможностей для собс-

* Луман Н. Теория общества // Теория общества: Сб. статей. М., 2000. С. 200–201. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994 С. 25–42. Луман, таким образом снимает само основание социологических дилемм. Общество и индивиды, будучи каждый сам по себе аутопойетическими системами — общество благодаря операции коммуникации, индивид благодаря сознанию — лишь стыкуются (Луман).

** Луман Н. Понятие общества. С. 28.

*** Такой ход напоминает предпринятую Кантом “Критику чистого разума” средствами самого разума. Чтобы понять принцип работы мышления, нужно ввести “вещь - для - себя”, иное, (точку “вне”), которая на самом-то деле, будучи введена, уже является продуктом его операций. Аналогия может быть продлена: трансцендентальное единство апперцепции в субъекте само не обсуждается, но позволяет судить (производить суждения); тождество социальной системы само не наблюдаемо (проблема рефлексии тождества у Лумана), но позволяет наблюдать посредством различений.

твенных операций посредством результатов своих собственных операций... Оперативная закрытость исключает из общественной системы как людей, так и страны... они находятся не в обществе, а в его окружающей среде»*. Но как общество может отличать свои операции от операций «вне» себя? Луман вводит понятие сомореференции: «Сомореференция — это отсылка на самое себя. Каждая операция данной системы отправляет к другой операции той же системы и потому можно говорить, что система ссылается только на себя»**. Это означает примерно следующее: это моя операция, так как я отличаю (ее) себя от внешнего (ино-референция), что представляет собой мою другую операцию***. Иными словами, различие своего как своего и своего как внешнего обеспечивает единство системы, и принципиально важным становится воспроизведение этого различия или кода системы — аутопойесис: «Аутопойетические системы — это такие системы, которые производят не только свои структуры, но и свои элементы в сети этих элементов. Элементы (а во временном аспекте элементами являются операции), из которых состоят аутопойетические системы, не имеют никакого независимого существования... Элементы, каковые своими взаимодействиями и трансформациями постоянно регенерируют и реализуют сеть процессов, отношений, которые их производят; конституируют ее (систему) как конкретное единство...»****.

Поскольку система автономна, то она с необходимостью обладает самоорганизацией: «Система может определить себя только через свои собственные структуры, а именно: через структуры, которые можно построить и изменить посредством собственных операций»*****. Но какие именно операции способны воспроизводить систему из нее самой? Операция, позволяющая осуществляться аутопойесису, суть коммуникация. Коммуникация — это операция, которая воспроизводит коммуницирующую систему, будучи способной к самонаблюдению операцией: «Каждая коммуникация должна

* Луман Н. Понятие общества. С. 30.

** Луман Н. Теория общества. С. 204.

*** Концепция аутопойесиса “приходит” из нейрофизиологии. Код, позволяющий мозгу отличать свои сигналы от контактов с «внешней средой», всегда продукт самого мозга, и он воспроизводится.

**** Луман Н. Теория общества. С. 208-209. О постгегельянстве Лумана: см. Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины // Теория общества. С. 236-260, особенно: С. 243-245.

***** Луман Н. Понятие общества. С. 36.

одновременно и сообщать, что она есть коммуникация, и помечать, кто что сообщил, чтобы могла быть определена присоединяющаяся к ней коммуникация, т.е. чтобы мог быть продолжен аутопойесис. Она не просто производит некоторое различие, но, чтобы наблюдать совершение операции, она производит различие сообщения, информации и понимания. Сама коммуникация функционирует как единство различия информации, сообщения и понимания»*.

Коммуникации общества, направленные к предыдущим и последующим коммуникациям, являются единственными самонаблюдающимися операциями, а потому коммуницирование общества о себе функционально равносильно его воспроизведению. Но «Между индивидом и обществом нет никакой коммуникации, так как коммуникация всегда является внутренней операцией системы»**. Но как общество (социальная система) относится к окружающей среде (индивиду)? Луман вводит понятие структурной стыковки — опосредующей структуры между системой и ее внешним миром. «Через структурную стыковку система может быть подсоединена к очень сложным системам окружающего мира, причем, ей нет необходимости вырабатывать у себя или реконструировать их сложность»***. Структурная стыковка систем сознания (людей) и систем коммуникации (общества), приводящая к взаимной координации, возможна благодаря языку. «Он повышает возбудимость сознания посредством коммуникации и возбудимость общества посредством сознания»****. «Через» язык индивиды размещаются в опциональном поле общества, и возможной становится селекция информации, селекция сообщения и селекция понимания или непонимания в зависимости от «удачного» / «неудачного» раскодирования посланий — импульсов.

Язык как структурная стыковка превращается в код социальных систем (имеется в виду, что общество представлено экономической, политической и пр. «системами»), что позволяет индивиду говорить «из» экономических, политических, экологических, «гражданских и государственных» соображений. Соответственно, обществен-

* Луман Н. Теория общества. С. 216.

** «Системы сознания, равно как и системы коммуникации...суть оперативно закрытые системы, которые не могут поддерживать контакта между собой. Нет никаких коммуникаций от сознания к сознанию и нет коммуникации между индивидом и обществом». // Теория общества. С. 225.

*** Луман Н. Теория общества. С. 227.

**** Луман Н. Понятие общества. С. 37.

ные теории (экономические, политические и др. теории общества) несут информацию о коде общества, каждый раз конструируя его (общество). Однако проблема в том, что в результате функциональной дифференциации общества каждая из его подсистем создает собственное описание общества со своей позиции (со своей «точки зрения»), и в силу этого различия *консенсус описаний невозможен*. Более того, самореферентная система наталкивается на проблему тождества себя самой, поскольку характерным признаком современного общества является утеря им естественной репрезентации, невозможность репрезентации тождества: «Возможны две формы тождества системы: тавтологическая и парадоксальная. Соответственно, можно сказать: общество есть то, что оно есть; или же: общество есть то, что оно не есть»*. Поскольку оба варианта ведут к замыканию, блокировке последующих подсоединений, то современное общество не сознается самому себе, что его самописание наталкивается на проблему тавтологии или парадокса. Оно зашифровывает свое тождество и лишь таким образом оказывается в состоянии образовывать теории общества в спектре между тавтологией и парадоксом. Теории общества избегают самой «рефлексии над проблемой тождества» (не коммуницируют «исходную проблему») и выступают идеологиями, рефлексировав над противоположными «теориями»: «На место рефлексии тождества, увлекающей назад, к тавтологии или парадоксу, приходит рефлексия противоположностей идеологий, противоположности, возникающей из бифуркации. Всякая идеология в той мере, в какой она способна объяснить, что имеются другие идеологии, и каким образом это получается, что они существуют, способна также оформиться в целостную конструкцию»**.

Даже понятие ценности символизирует аутопойесис коммуникации, поскольку это слепые пятна системы, которые «вооружают способность к наблюдению и действию... Если речь идет о наблюдении, то требуется различение ценности и противощенности или ценности и неудовлетворительного состояния. Если речь идет о действии, ценность включается в систему страховки мотивации...

* Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос, М., 1991. С. 197.

** Там же. С. 199. Если же идеология пытается решить проблему тавтологичности (общество сохраняется) или парадоксальности (общество сохраняется, изменяясь, причем, изменяется согласно какой-то внутренней логике), то она может сконструировать утопию или антиутопию, перенося решение во времени (в будущее или прошлое соответственно).

Ценности не суть формулы согласия, напротив, они побуждают к критическому наблюдению наблюдения»*.

Таким образом, можно предположить следующее: в концепции Лумана речь идет о множестве предельно широко понимаемых теорий — идеологий, чей онтологический «плацдарм» — язык, чья функция — реализация аутопойесиса, разница — в средствах (методах и приемах) и месте самоописания. «Генетически» все идеологии структурно одинаковы, будучи производными от «органики» самой системы, что позволяет снять «конфликт интерпретаций» в логическом смысле: они (теории) все функционально востребованы. Инстанцией, снимающей «различие», является сама социальная система.

Если раньше различие подавлялось (борьба за бесконкурентную репрезентацию общества), а потом различие «было одинаковым», то теперь общее возможно как результат собственно различия (разные науки, разные идеологии, разные культуры и ценности). Мы должны видеть плюс в том, что наше общество «созрело» до введения нормативного концепта «гражданское общество» в качестве предмета / проблемы различных социальных теорий и в том, что существуют различные его трактовки (дифференцированное общество). Другое дело, как перевести теоретическое «решение» Лумана с языка социальной онтологии на язык политической практики? Возможно, вопрос нужно ставить шире: а насколько необходим прямой «перевод» какой бы то ни было теоретической модели? Реализуемо ли гражданское общество на самом деле, или же его модели позволяют *отнестись* к тому, что происходит, «с гражданских позиций»?

В качестве вывода отметим: логика гуманитарного обоснования какого-либо образа или структуры общества приводит к распаду, казалось бы, очевидной и жесткой модели на множество «обществ», — в противном случае мы должны нивелировать различия между людьми или сделать слишком сильное антропологическое допущение универсалистского толка. С другой стороны, чтобы показать возможность индивидуального выбора и, в перспективе, вывести возможность согласия в обществе («рядом с обществом» — Луман), нужно сделать

* Луман Н. Тавтология и парадокс... С.206. Т.е. ценности фактически стимулируют аутопойесис, дают возможность наблюдать общество и действовать в нем. Об этом, а также о функции «редукции» со стороны государства в теории Лумана см. подробнее: Калайков С.Ю. Общество: между «государством» и «индивидом» // Гуманитаризация общественности. Сборник науч. статей. Екатеринбург, 2004. С. 102-118.

очень мощное допущение онтологического толка: метафизически обосновать нетождественность и парадоксальность общества как системы, множащей различения и тем самым продуцирующей концептуальный люфт — свободу внутри себя.

Любой политический или культурный проект, в конечном счете, предполагает то или иное решение проблем социальной метафизики.